

Demeter M. Attila*

Rousseau és a francia forradalom¹

Quentin Skinner, a jeles cambridge-i eszmetörténész szerint az egyik legsúlyosabb hiba, amit csak politikai eszmetörténész elkövethet, hogy egy adott mű jelentését összekeveri a történelmi jelentőségével. Azt gondolom viszont, hogy Rousseau esetében szinte lehetetlenség elkerülni ezt a hibát. Az ő *Társadalmi szerződése* ugyanis olyannyira szorosan összefonódott a francia forradalommal, hogy kérdés: mit és mennyit tudnánk (vagy mit és mennyit akarnánk tudni) ma a rousseau-i politikai filozófiáról, ha nem következik be Rousseau halála után hét évvel a francia forradalom. Mert az, hogy ehhez a forradalomhoz Rousseau politikai és vallási nézetei adták meg az alapot, már a kortársak számára evidenciának számított. És a nézet, az idők folyamán, ahelyett, hogy veszített volna népszerűségéből, egyre elfogadottabbá vált. Odáig menően, hogy például Révai nagy lexikona *Rousseau* szócikkének szerzője egyenesen kötelességének tartja megjegyezni, hogy „a forradalom elméletéhez” Rousseau „vallási és politikai nézetei adták meg az alapot”.²

Míndez azért furcsa, mert meglehetősen sok tény szól ellene. Először is ott van az a tény, hogy – mint már említettem – a francia forradalom kitörése idején Rousseau már hét éve halott. Másodsor, miként azt a kortárs brit történész, Simon Schama kiterjedt, a korabeli magánkönyvtárak katalógusait átvizsgáló levéltári kutatásai alapján meggyőzően bizonyította: Rousseau a saját korában nem volt különösebben közkedvelt politikai szerző. (Mind-

* A szerző egyetemi docens, a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem oktatója. demeter.attila@ubbcluj.ro

¹ Az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság által a Rousseau-émlékév alkalmából szervezett Tanulmányi Napokon elhangzott előadás szerkesztett változata.

² Külön kérdés, amelynek a vizsgálatára most nem térnék ki, hogy miként volt vagy lehetett a francia forradalomnak „elmélete”. Ha visszagondolunk, például a ’89-es román forradalomnak nem volt elmélete. Általában a kilencvenes évek kelet-európai rendszerváltó mozgalmainak nem volt úgymond „elméletük”. Ezzel szemben a 18. század végi francia és amerikai forradalmaknak igenis volt elméletük. S itt nem csupán arról van szó – bár persze arról is –, hogy pl. a francia forradalom a *szabadság, egyenlőség és testvériség* jelszavait hirdette. De legalább ennyire fontos, hogy ezen eszmék mögött egy egész – részletesen kimunkált, összefüggő, koherens, bár meglehetősen absztrakt – politikai filozófia állt, Rousseau filozófiája. Rousseau-nak a forradalom idején egyaránt voltak követői a radikális jakobinusok között, mint Robespierre vagy Saint-Just, a cordelieristák között, például Marat, és a klérus soraiban, például Sieyès.

emellett persze az is igaz, hogy a *Társadalmi szerződést* a hóhér Genfben nyilvánosan elégette, ami reklámnak abban az időben sem volt rossz.) Ez nem jelenti azt, hogy ne lett volna népszerű, de elsősorban nem mint politikai filozófus, hanem mint moralista volt ismert, s ez a tény, állítja Schama a forradalomról szóló terjedelmes „krónikájában”, elsősorban a korabeli francia irodalmi közízléssel magyarázható. Rousseau korában a francia moralista irodalom már több évszázados (legalább másfél évszázados) múltra tekintett vissza, s Rousseau annyiban volt közkedvelt, amennyiben moralistaként ezt a hagyományt folytatta.

Nem mellékes viszont az a tény, hogy a moralista Rousseau is hatott a forradalmárookra. Hiszen voltak közöttük olyanok – és ezek éppen Rousseau leghűségesebb tanítványai közül kerültek ki, mint például Robespierre –, akik hajlottak arra, hogy a forradalomban az erény harcát lássák a bűn ellen. „A francia forradalmi rendszerben – mondotta Robespierre a II. év eső havának (pluviôse) 17. napján (vagyis 1794. február 5-én) – mindaz, ami erkölestelen, politikailag hibás, és ami erkölcsromboló, az ellenforradalmi.”³ „Ha a népi kormányzat erejét békében az erény teszi, akkor a forradalom idején a népi kormányzat erejét egyszerre alkotja az *erény és terror*: az erény, amely nélkül a terror végzetes; a terror, amely nélkül az erény tehetetlen.”⁴ A forradalom nem más tehát, mint az erény háborúja a bűn ellen. A hírhedt rét hava (prairial) 22. napi (1794. június 10-i) törvény után már „erkölcsi” bizonyítékokra való tekintettel is el lehetett ítélni embereket, s a rá következő hét héten több embert végeztek ki, mint az azt megelőző tizenhárom hónapban összesen.

A forradalomnak erény és bűn harcaként való fölfogása rávilágít nem csupán magának a francia forradalomnak, s különösen a forradalom késői szakaszának bizonyos jellemvonásaira, hanem egyszersmind annak a leleplezés utáni hajszának a *végső indokaira* is, amelyet azóta is minden forradalmi diktatúrában, így például a proletárdiktatúrában is tapasztalhattunk, amelyek egyébként ilyen tekintetben egytől egyig a francia forradalom példáját követték.

Minden forradalommal, mint politikai rendszerváltozással szemben ésszerűen felvethető az a kérdés, hogy mikor zárul le végérvényesen a forradalmi átmenet időszaka. A válasz pedig kizárólag attól függ, hogy mit tekintünk a forradalom céljának. Ha azt tartjuk, mint Condorcet, hogy a forradalom célja a *szabadság*, akkor a forradalom lezártnak tekinthető, mihelyst sikerült a szabadság állapotát intézményesíteni.

Rögtön sietnék hozzátenni azonban, hogy – miként azt Hannah Arendt is említi *A forradalom* c. klasszikus könyvében – a szabadság korántsem azo-

³ Robespierre, Maximilien: A politikai erkölcs elveiről. In uő: *Elveim kifejtése*. Fordította Nagy Géza. Gondolat, Budapest, 1988, 421–442.; 426.

⁴ Uo. 429.

nos a felszabadulással.⁵ Bár első fázisban minden forradalom csupán a felszabadulást célozza meg, „a zsarnokság igájából” való kiszabadulást, a zsarnok, a diktátor hatalmának megdöntését stb., de ha csupán ebben merül ki, ha mindezek nyomán nem módosul tartósan az adott országban a hatalom szerkezete, akkor csupán a zsarnok személyét cseréltük egy másikra, s a forradalom minden további nélkül bukottnak nevezhető. Egy forradalom akkor sikeres, ha sikerül nem csupán a hatalmon lévők személyét lecserélni, hanem a szabadság élhető állapotát is tartósan intézményesíteni: ha létrehívtuk és működtetjük azokat az intézményeket, amelyek a szabadság kanonikus értelmezését testesítik meg. (Ilyen tekintetben pl. – bármennyire paradox is ez – az amerikai forradalom, amelyről szinte alig tudunk valamit, sikeres volt, míg a francia, amelyet pedig azóta is a forradalmak eredeti mintájának tekintünk, sikertelen.)

Arról persze lehet vitatkozni, hogy a szabadság újonnan létrehozott politikai intézményei működnek-e vagy sem, jól működnek-e vagy sem, megtestesítik-e a szabadságról alkotott uralkodó felfogást vagy sem, s hogy egyáltalán erre a szabadságra vágytunk-e, amikor forradalmat indítottunk, vagy sem. Ez a vita hosszú ideig elhúzódhat, de *elvileg* mégiscsak lezárható. Ma például elmondhatjuk, hogy a román forradalom és az azt követő hosszú átmeneti időszak (az ún. „perioada de tranziție”) végérvényesen lezárult.

Ha viszont azt mondjuk, mint Robespierre, hogy a forradalom az erény harca a bűn ellen, akkor a forradalom folyamata csak akkor tekinthető lezártnak, ha sikerült az erényesség állapotát intézményesíteni. Persze jó kérdés, hogy egyáltalán érdemes-e és lehetséges-e erkölcsi állapotok politikai intézményesítésére törekedni (alkalmas eszköze-e a politika és a törvényhozás az erkölcsnemesítésnek?), de tagadhatatlan, hogy Robespierre-nek szándékában állt a törvényhozás révén az embereket becsületes viselkedésre kényszeríteni. „A törvényhozó nem tehet nagyobb szolgálatot az embereknek annál – mondotta –, mint hogy becsületességre kényszeríti őket.”⁶ De még ha a politika alkalmas eszköze is lenne az erkölcsi célok követésének, amivel szemben az elmúlt kétszáz esztendő demokratikus diktatúráinak egyhangú történelmi tapasztalatával a hátunk mögött ma már erős kételyeink vannak, az erény kizárólagos uralmának van egy megkerülhetetlen akadálya: jelesül, hogy a bűn természetéből fakadóan képes az erény álarcát ölteni.

Éppen ezért a francia moralista irodalmi hagyomány azt tanította, hogy nincs nagyobb bűn a *képmutatásnál*: hiszen ez képes az összes többi bűnt elleplezni. De La Rochefoucauld herceg szép aforizmája szerint „a képmuta-

⁵ Lásd Arendt, Hannah: *A forradalom*. Fordította Pap Mária. Európa, Budapest, 1991, 37.

⁶ Robespierre: Az élelmiszerekről. In i. m. 291–300.; 299.

tás a bűn hódolata az erény előtt”.⁷ A képmutatás mindig *gyanakvást* szül a mögötte meghúzódó – a gyanú szerint *mindig* alantas – indokokkal és indítékokkal szemben, s ez hosszú távon tönkreteszi az emberi kapcsolatokat.

Ha ezt a gyanakvást átvisszük az emberi viselkedés terepéről a politika terepére, nem lesz belőle egyéb, mint a *leleplezés* – az ellenforradalmár, az áruló leleplezése – utáni hajsz. Szintén Hannah Arendt írja, hogy „bár a történezt talán mindig meg fogja döbbszteni, de a történetírás dolga dokumentálni, hogy milyen jelentős szerepet játszott a francia forradalom későbbi szakaszaiban a képmutatás és a leleplezésére irányuló szenvedély”: „mielőtt a forradalom nekilátott, hogy felfalja gyermekeit, leleplezte őket”. „A képmutatás elleni háború változtatta Robespierre diktatúráját a terror uralmává”, mert „Robespierre bevitte a politikába Rousseau *âme déchirée*-jét, a lélek konfliktusait, s azok ott, mivel megoldhatatlanok voltak, gyilkos erővé váltak”.⁸

De visszatérve Rousseau-hoz, a moralistához: ha szükség volt még egyáltalán arra, hogy hírnevét moralistaként öregbítse, akkor ezt *post mortem*, a *Vallomások* révén minden bizonnyal megtette. A *Confessions* 1782-es megjelenése után ugyanis még kétkedő olvasóiban és tanítványaiban is eloszlott a mester erkölcsi tisztaságával szembeni kétely. Pedig a „természethű” portré, amelyet Rousseau a bevezetőben ígért, helyenként ugyancsak naturalistára sikeredett: olvashatunk például arról, hogy eldobta magától gyermekeit (ő, aki könyvet írt a nevelésről!), hogy különféle módokon megszállottja volt a maszturbálásnak, hogy *ménage à trois* részese volt Madame de Warens-nel és a gyógyfüves orvosával, stb. „A lélegzetelállító őszinteség, mellyel bűneit éppúgy megvallotta, mint erényeit, megerősítette az olvasók ama nézetét, hogy Rousseau volt a század legnagyobb *honnête homme*-ja (becsületes ember).”⁹ Tudniillik sikerült megszabadulnia a bűnök bűnétől, a képmutatástól.

Míndeközben a politikai filozófus Rousseau, mint említettem a kortársak számára gyakorlatilag ismeretlen maradt. Politikai nézetei a forradalom idején ennek ellenére hatottak, mi több, egyenesen népszerűek voltak, ami elsősorban Sieyès abbénak¹⁰ volt köszönhető, aki a rousseau-i politikai teória elemeit felhasználva a forradalom előestéjén egy elsöprő párizsi sikerű pamfletet jelentetett meg *Mi a harmadik rend?* címmel.

⁷ Rochefoucauld, François de la: *Gondolatok*. Fordította Benedek Marcell. Kairosz, Budapest, 2001, 49. (218. aforizma)

⁸ Arendt: i. m. 126–128.

⁹ Schama, Simon: *Polgártársak: A francia forradalom krónikája*. Fordította M. Nagy Miklós. Európa, Budapest, 2001, 209.

¹⁰ Sieyès az egyetlen olyan klerikális személy, aki nem a klérus, hanem a harmadik rend küldöttjeként kerül be a rendi gyűlésbe: egyike volt Párizs húsz képviselőjének. A forradalom kezdeti szakaszában játszott rendkívüli szerepe dacára túlélőnek bizonyul: majd csak Napóleon állítja félre.

De talán az igazi kérdés nem is az, hogy *miként* hatottak Rousseau tanai a forradalomban, hiszen tudjuk, hogy azok között, akik a forradalom egyik vagy másik korszakában vezető szerepet játszottak, sokan álltak tartósan az ő szellemi hatása alatt (pl. Sieyès vagy Robespierre). Sokkal fontosabb kérdés, hogy miért éppen Rousseau filozófiája vált a forradalom nem hivatalos ideológiájává.

A válasz, én azt hiszem, valamiféleképpen összefügg a szabadság sajátosan rousseau-i eszményével. Rousseau tanai csak azért lehettek jók a forradalmárok céljaira, mert a *szabadságot* tette meg az általa sürgetett *politikai* változások *céljának*, ugyanakkor a szabadságot mégiscsak az ember *természetes* állapotaként gondolta el. „Az ember szabadon született és mégis mindenütt láncon van”¹¹ – mondja mindjárt *A társadalmi szerződés* című munka első könyvének elején. Ez az állítás azonban, bármennyire is ismerősen cseng ma a fülünknek, csak látszatra egyszerű. A mondat második fele egy tényállítást fogalmaz meg (legalábbis látszatra): valami olyasmit, hogy Európa-szerte zsarnoki kormányok vannak, vagyis az európai emberiség zsarnoki igában sínylődik. Az első fele viszont egy hipotézis, mégpedig egy, a *természeti állapot* kapcsolatos hipotézis, miszerint az ember természeti állapotában szabad, s csak a zsarnoki politika teszi őt szolgává. Rousseau kortársai a tényszerű állapotok és a hipotetikus állapotok közötti eme különbségre sokkal fogékonnyabbak voltak, mint mi, s emiatt némelyek dühödten vitába is szálltak vele. Egy korabeli szállóige szerint, amelyet egyesek Joseph de Maistre-nek tulajdonítanak, azt állítani, hogy az emberek szabadnak születnek, de mégis mindenütt láncon vannak, olyan, mintha azt mondanánk: a bárányok húsevőnek születnek, de mégis mindenütt megeszik a fűvet.

Mert az, hogy a bárányok megeszik a fűvet – tény. Ezzel szemben viszont az, hogy esetleg húsevőknek születtek volna, merő hipotézis, ráadásul igazolhatatlan hipotézis, hiszen semmiféle olyan tapasztalatunk nincs, ami esetleg arra engedne következtetni, hogy a bárányok bizonyos helyzetekben húsevők lennének. *Mutatis mutandis* ugyanez érvényes az emberre és az ő szabadságára nézvést is. Az ember nem születik szabadnak: az ember csecsemőnek születik. Olyan öröklött biológiai és társadalmi kényszerek fogságába születik már eleve bele, amelyeknek java részét élete végéig nem fogja levetközni. Amikor megszületik, nem tud önmagától járni vagy enni, s hosszú hónapoknak kell eltelnie ahhoz, hogy egyáltalán lábra álljon. A szabadság állapota, a természettől vagy születéstől fogva adott szabadság állapota nem más, mint merő képzelgés, nevetséges hipotézis.

De Maistre és más korabeli szerzők éppen azt támadták, ami Rousseau nézeteinek abszolút újdonsága, legradikálisabb üzenete volt: hogy tudniillik

¹¹ Rousseau, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződés*. Fordította Mikó Imre. Kriterion, Bukarest, 1972, 22.

az ember szabadnak születik, hogy méltóságának, szabadságának ő maga a forrása. Maga az *emberi természet* az, ami bennünket szabadsággal és méltósággal felruház, s ehhez nincs szükség sem világi, sem egyházi autoritásra. (Kant majd lenyűgöző egyszerűséggel fejezi ki ezt a gondolatot, amikor azt mondja, hogy a felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából.) A szabadságot az ember nem Isten kegyelméből vagy a világi uralkodó jóindulatából birtokolja, hanem saját jogon, születésénél és emberi természeténél fogva. Ezzel viszont Rousseau láthatóan kivonja a szabadság állapotát az intézményesített vagy intézményesült politika hatóköréből: az ember nem azért szabad, mert szabaddá teszik őt adott politikai viszonyok: azért szabad, mert szabadnak született.

Ebből viszont az is következett, hogy azok a *jogok*, amelyek ennek a szabadságnak a tartalmát képezik, örök érvényűek, és nem függenek a fennálló politikai viszonyoktól. Nem véletlen, hogy a nemzetgyűlés által kiadott és híressé vált *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata* az elidegeníthetetlen emberi jogok eszméjére épült. Eszerint az emberi jogok „elidegeníthetetlenek”, nem vezethetők le és nem származtathatók le másfajta jogokból vagy törvényekből, bevezetésükhöz nincs szükség semmiféle autoritásra, forrásuk maga az Ember. Az, hogy ezek a jogok elidegeníthetetlenek, azt is jelentette tehát, hogy semmiféle politikai hatalom, sem egyházi, sem pedig világi autoritás nem foszthat meg bennünket tőlük. És ami még ennél is fontosabb: hogy minden olyan világi vagy egyházi uralom rögvest *illegitimé*, törvénytelené válik, mihelyst ezeket a jogokat sérti.

Ha tehát az volt a kérdésünk, hogy miért éppen Rousseau politikai filozófiája képezte a francia forradalom alapját, akkor a válasz egyszerű: azért, mert tanítása erőteljes *forradalmi* potenciált hordozott. Megengedte ugyanis a világi uralom elleni jogszerű lázadást, amennyiben az sérti az emberi szabadságot. Nem véletlen tehát, hogy a forradalomnak éppen Rousseau tanítása lett a fő ideológiája. Ha az ember már a politikai állapotokat megelőzően is szabad, akkor ez azt jelenti, hogy mindenkor szabadságában áll felforgatni a politikai állapotokat. A szabadság nevében *forradalmat* lehet indítani, valahányszor azt látjuk, hogy a zsarnokság kisajátítani törekszik ezt. Ezek a jogok ugyanis, éppen azért, mert természetesek, a szabadságnak egy olyan szféráját írják körül, amely kívül esik az intézményesített politika területén. Van bennük valami mélyen apolitikus, sőt egyenesen politikaellenes, *an-archikus* a szó eredeti, etimológiai értelmében. Ez a szabadságnak egy olyan tereuma, amely – mivel kívül esik a hatalom kontrollján – a fennállóval szembeni lázadás, mindenféle forradalom végső, legitim alapját képezheti – és rendszerint képezi is. A természetes és elidegeníthetetlen emberi jogok jámbor eszméje tehát olyasféle forradalmi potenciált hordoz, ami például Edmund Burke-öt, a forradalom nagy ellenfelét – de tulajdonképpen minden későbbi, 19. századi konzervatív szellemi rokonát – mélyen aggasztotta. „Az »emberi jogokról«

beszélnek – írta epésen Burke. Ezek ellenében nem létezhet preskripció; semmiféle megegyezés nem kötelező velük szemben; nem ismernek mértéket, sem kompromisszumot [...] Az ő emberi jogaikkal szemben egyetlen kormányzat se keresse biztonságát [...].”¹²

Igazság szerint azonban ezek a jogok nem csupán a politikai szférán, hanem egyszersmind a történelem hatótávolságán is kívül esnek: mivel egy sosem létezett, merőben hipotetikus természeti állapot termékei, nemcsak apolitikusak, hanem lényüket tekintve *ahistorikusak* is. Emiatt aztán híveik szemében legtöbbször a különböző történelmi korszakok megítélésének alkalmas mércéivé válnak, olyasfajta abszurdításokat eredményezve a történelem értelmezésében, mint amilyenekben Robespierre beszédei bővelkedtek. „Mivel a társadalom egyedüli célja az ember elévülhetetlen jogainak valóra váltása és szüntelen érvényesítése – mondta egyik beszédében Robespierre –, a forradalmak egyedüli jogos indoka csak az lehet, hogy visszatérítse a társadalmat e szent célhoz, és visszaállítsa ugyanezen jogokat, miket az erőszak és a zsarnokság bitorolt.”¹³ Vagyis ha léteztek olyan történelmi korszakok, amikor az embereknek nem voltak emberi jogaik (márpedig, jól tudjuk, léteztek ilyen történelmi korszakok), akkor az nem azért volt, mert akkoriban az embereknek egész egyszerűen nem voltak ilyen jogaik, hanem azért, mert ezeket a jogokat a zsarnoki és önkényes hatalom bitorolta. A forradalom célja – minden forradalom célja –, hogy visszavegye az ember számára sosemvolt örökségét. Az emberi jogok mércéjével mérve mindenféle uralom, legyen az szelíd és legitím vagy zsarnoki és bitorló, egyként gyűlöletes, amennyiben nem biztosítja az ember jogait. (Így talán képet alkothattunk arról, hogy mire gondolt Rousseau, amikor azt mondta, hogy az ember, bár szabadnak született, mégis „mindenütt láncon van”). „Ezeknek az okoskodóknak a kifogásai – mondja Burke – éppen olyan érvényesek egy ősi és jószágos kormányzattal szemben, ha formái nem egyeznek meg az ő elképzeléseikkel, mint a legerőszakosabb zsarnokság vagy a legújszerűbb bitorlás ellenében.”¹⁴

Van azonban Rousseau tanításainak egy olyan üzenete is, ami kevésbé nyilvánvaló módon következik a fentiekből, de ami 1792, a köztársaság kikiáltása után annál nagyobb jelentőségre tett szert a forradalmárok között. Burke-nek még az volt a véleménye, hogy a szabadságot és az ember elidegeníthetetlen jogait az állam képtelen biztosítani, ha egyszer ezek megelőzik a politikai állapotokat. „Az emberek – írta – nem élvezhetik egyszerre a polgári és a nem polgári állapot jogait.” „Ha a polgári társadalom megegye-

¹² Burke, Edmund: *Töprengések a francia forradalomról*. Fordította Kontler László. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1990, 145.

¹³ Robespierre: *Észrevételek jelen helyzetünk erkölcsi okairól*. In uő: i. m. 123–132.; 124.

¹⁴ Burke: i. m. 145–146.

zéssel születik, e megegyezés kell legyen a törvénye [...]; s hogyan követelhet bárki is a polgári társadalom konvenciója alapján olyan jogokat, amelyek még csak nem is feltételezik létezését?”¹⁵ Valójában azonban Rousseau egész igyekezete arra irányult, hogy olyan kormányzati rendszert gondoljon ki, amely a politikára képezné le a természeti állapotot. „Az ember szabadon született és mégis mindenütt láncon van. [...] Hogyan ment végbe ez a változás? Nem tudom. Mi teheti törvényessé? Ezt a kérdést, azt hiszem, meg tudom oldani.”¹⁶

Tanítása tehát csak azért lehetett jó a forradalmárok céljaira, mert nem egyszerűen a szabadság állapotának intézményesítését kérte, hanem egyszerűen egy új kormányzati formát is sürgetett, s e két követelés messzemenően összefüggött egymással. Nem csupán arról volt szó tehát, hogy XVI. Lajos zsarnok (ami amúgy sem felelt meg a tényeknek), hanem arról is, hogy a királyság intézménye eleve rossz, hiszen nem tükrözi a természeti állapotot. Az igazi társadalmi rendszernek az emberek természeti állapotát kell leképeznie a politikára, s amennyiben az emberek természeti állapotukban *szabadok*, s ebben a minőségükben *egyenlők*, akkor ez az államrend nem lehet más, mint a köztársaság (mai nevén: demokrácia). A szabadság rendszerének megalapozásához, következtetett tehát Rousseau, a nép kezébe kell adni a hatalmat. A szabadság elemi feltétele egy adott kormányzati forma, a köztársaság, de legalábbis a néphatalom intézményesítése: a szabadság feltétele a politikai egyenlőség.

Ez utóbbit, mármint a néphatalom intézményesítését Rousseau, mint köztudott, egy társadalmi szerződés keretében képzelte el. Hasonlóan a politikai eszmetörténetből ismert többi szerződéselmélethez, Rousseau célja sem az, hogy ezzel történelmileg hiteles leírást adjon a társadalmak keletkezéséről (Kant óta tudjuk, hogy a társadalmi szerződéselméletek nem rendelkeznek valós történelmi magyarázó erővel: ezek mindig egy fiktív, hipotetikus eseményre utalnak). De az a tény, hogy társadalmi szerződések a történelem során soha nem köttettek, nem teszi a társadalmi szerződésről alkotott filozófiai elméleteket fölöslegessé. Ezeknek ugyanis nem az a céljuk, hogy történelmi magyarázatokkal szolgáljanak az emberi társulások létezésére, hanem hogy segítségükkel meg tudjuk állapítani – többek között – a legitim, vagyis jogszerű uralom ismérveit. Arra ösztönöznek, hogy úgy gondolkodjunk a hatalomról, *mintha* egy társadalmi szerződés révén jött volna létre, melynek keretében egyértelműen megállapodtunk volna a jogszerű uralom kritériumait illetően. Annak függvényében, hogy miként képzeljük el a társadalmi szerződést, mást és mást fogunk tekinteni a jogszerű uralom kritériumainak.

¹⁵ Uo. 147.

¹⁶ Rousseau: i. m. 22.

Rousseau a társadalmi szerződés leírásában a következőképpen fogalmaz: „*Mindegyikünk alárendeli személyét és minden képességét a közakarat legfelsőbb hatóságának, és minden egyes tagot testületileg az összesség elválaszthatatlan részének fogadunk be.*”¹⁷ Még azt is hozzáteszi, hogy a társult személyeket együttesen *népnek* hívják. Azt látjuk tehát, hogy bár Rousseau feltevése szerint az ember szabadnak születik, a társadalmi szerződés révén földadja ezt a szabadságát, és úgymond „alárendeli személyét” a „közakaratnak”, a nép egy tagjává válik. Miként ő maga írja, „a társadalom valamennyi tagja minden jogával együtt beolvad az egész közösségbe”,¹⁸ hogy aztán majd ezeket a jogokat a közösségtől és a közösség által megerősítve egy későbbi időpontra visszakapja. Más szóval, miként Hannah Arendt írja, alighogy az ember színre lépett, tökéletesen felszabadult és különálló lényként, ki méltóságát magában hordja, és ebben a tekintetben nem szorul semmiféle szélesebb, őt felölelő rendre, máris eltűnt és átváltozott a nép egy tagjává.

Mindazonáltal az így létrehozott főhatalmat semmi sem kötelezi külső törvények tiszteletben tartására, mert „nincs és nem is lehet semmiféle alaptörvény, mely a nép testületére kötelező volna”.¹⁹ A rousseau-i társadalmi szerződésemélet paradox vonása tehát az, hogy bár – mint minden szerződésemélet – elvileg a legitim hatalom ismérveinek leírására szolgálna, de tulajdonképpen semmi nem következik belőle a legitim hatalom természetére nézve. Ugyanígy, Rousseau szerint a nép testületét az egyénekkal szemben sem kötelezi semmi: „A főhatalomnak pedig, mivel csak a részeit alkotó magánszemélyekből áll, nincs és nem is lehet az övéktől eltérő érdeke; következésképpen a főhatalomnak semmi szüksége sincs arra, hogy alattvalói számára biztosítékot nyújtson, mert lehetetlen volna, hogy a test ártani akarjon valamennyi tagjának; s alább azt is látni fogjuk, hogy egyetlen magánszemélynek sem árthat. A főhatalom már pusztán létezésénél fogva mindig az, aminek lennie kell.”²⁰ Kétségkívül ez az egyik legszönyorosabb mondat, amit a politikai gondolkodás történetében valaha leírtak. Ilyet még Hobbes sem írt, aki pedig Benjamin Constant szerint „a legszemélyesebben alakította rendszerré a zsarnokságot”.²¹

¹⁷ Rousseau: i. m. 37. Kiemelés az eredetiben.

¹⁸ Uo. 36.

¹⁹ Uo. 38.

²⁰ Uo. 39.

²¹ „Rousseau maga is megrettent ezektől a következményektől; elrémült az általa teremtett társadalmi hatalom irdatlanságától, nem tudta, kinek a kezébe helyezze ezt az iszonyatos hatalmat, és nem talált egyebet, ami az ilyen főhatalomtól elválaszthatatlan veszélytől megóvjon, mint egy olyan kibúvót, amellyel lehetetlenné tette a gyakorlását. Kijelentette, hogy a szuverenitás nem idegeníthető el, nem ruházható át, nem képviselhető. Azaz, más szavakkal azt nyilvánította ki, hogy ez a hatalom nem gyakorolható; amivel valójában semmissé tette az elvet, amelyet nem sokkal előbb megfogalmazott. Figyeljük meg azon-

Mindent összevetve tehát elmondhatjuk, hogy Rousseau úgy alkotta meg a társadalmi szerződésről szóló elméletét, hogy mindebből a jogszerű uralomra vagy az uralom jogszerűségére nézvést semmiféle megszorítás nem következett. A szabadság rendszeréhez elegendő a népuralmat létrehívni, és bízni abban, hogy a nép mint testület nem kívánhat ártani a tagjainak. Éppen ezért Rousseau elmélete a demokráciáról nélkülözte a mai demokratikus gyakorlat fontos elemeit. Kifejezetten elutasította például a *népképviselet* gondolatát, mivel attól félt, hogy a képviselők magukhoz ragadják és kisajátítják a hatalmat. A képviseleti rendszer „esztelen”, írta, és azokból az időkből származik, amikor „az emberi nem lealjasult, és az ember elnevezés gyalázzá vált”.²² A képviselet gondolatának elutasításából viszont a pártosodás elutasítása is következik, lévén a pártosodás természetes velejárója a képviseleti rendszernek. S Rousseau valóban nem helyeselte, „ha magánérdekek érvényesülnek a közügyekben”.²³

Ugyancsak elutasította a hatalmi ágak szétválasztásának gondolatát, amit – a képviselet mellett – valamivel korábban Montesquieu báró javasolt a demokratikus kormányzatok számára. Rousseau, aki amúgy is kevés dologban értett egyet vele, a hatalom megosztásának elvéről szólva becsmérőleg jegyzi meg, hogy „a mi politikai íróink, ha nem tudják felosztani a legfőbb hatalmat elvben, felosztják tárgya szerint” „törvényhozó és végrehajtó” hatalomra, s „hol összebonyolítják ezeket az ágakat, hol elválasztják”: „[f] antasztikus darabokból összetákolttá lényé alakítják az államhatalmat; olyan ez, mintha egy embert több testből állítanánk össze, s ezek közül az egyiknek csak szeme, a másiknak csak karja, a harmadiknak csak lába volna és semmi egyéb”.²⁴ A népakarat, amit a főhatalomnak tükröznie kell, csakis egységes lehet, így a hatalmat sem lehet felosztani.

Ezért gondolhatta aztán maga Robespierre is, hogy a Köztársaságnak mindösszesen a nép természetét kell kifejeznie, alkotmányos biztosítékokra a kormányzati túlkapasokkal szemben pedig azért nincs szükség, mert a nép természetétől fogva erényes. Robespierre számára a Köztársaság a nép természetét, azaz a nép alapvetően *erényes* természetét testesítette meg, s ezért volt az, hogy szinte egyáltalán nem törődött a Köztársaság intézményes szerkeze-

ban, mennyivel őszintébben járnak el a zsarnokság pártolói, amikor ugyanebből az alaptételből indulnak ki, mivel ez támogatja és előmozdítja az ügyüket. Hobbes, aki a legszellemesebben alakította rendszerré a zsarnokságot, sietett elismerni a főhatalom korlátozatlanságát, hogy ebből arra a következtetésre jusson, hogy az egy kézben összpontosuló abszolút kormányzás törvényes. A szuverenitás – mondja Hobbes – abszolút.” Constant, Benjamin: Politikai alapelvek. Fordította Csepeli Réka és Jancsó Júlia. In uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997, 73–196.; 79.

²² Rousseau: i. m. 135.

²³ Uo. 100.

²⁴ Uo. 48.

tével: a Köztársaságnak csupán az a dolga, hogy érvényre juttassa a nép természetét.

A jakobinus diktatúra fennállásának két éve, illetve az ezt kísérő szakadatlan vérontás a kortársak számára többek között azt a lényeges felismerést eredményezte, hogy a népuralom, avagy a demokrácia ugyan nem teszi lehetővé egyetlen személy zsarnoki uralmát, de lehetővé teszi a többség, illetve az összesség korlátlan uralmát.

A felismerést a forradalom kortársai közül a legvilágosabban a már említett (szintén svájci származású) Benjamin Constant fogalmazta meg. Hosszas, elkeseredett vitát folytatott Rousseau nézeteivel, bár ennek ellenére Rousseau-t „fenséges szellem”-nek nevezte, gondolatait pedig „fenséges igazság”-oknak, s méltányolta „magukkal ragadóan ékesszóló passzusait”. Ugyanakkor, bármennyire is méltányolta Rousseau munkásságát, s bármennyire nem kívánt csatlakozni „egy nagy férfiú becsmélőjéhez”, a közismert tény, hogy a forradalmárok „elméleteik nagy részét” eme „filozófus” műveiből merítették, maga sem tagadhatja. *Politikai alapelvek* című politikai főművében pedig egyenesen azt állítja, hogy Rousseau „tévedése miatt” *A társadalmi szerződés*, „amelyre oly gyakran hivatkoznak a szabadság szószólói”, a zsarnokság „minden fajtájának” legrettenetesebb „segédeszközévé vált”.²⁵

²⁵ Constant, Benjamin: *Politikai alapelvek*. Fordította Csepeli Réka és Jancsó Júlia. In uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997, 73–196.; 77.